

DIÁSPORAS DEL ALMA: NOTAS SOBRE REPRESENTACIÓN Y USO ESTRATÉGICO DE PRÁCTICAS ESPIRITUALES AFRO-CARIBEÑAS

Lidia Marte

ABSTRACT

From official cultural policies to the tourism industry in the Caribbean, a racialized spirituality (seasoned with blackness) is celebrated, folklorized and cleaned-up to be used strategically to sell “authenticity” and local traditions (such is the case of Puerto Rico, Cuba and Dominican Republic). Yet, negative representations and discrimination against Afro-Caribbean religions continues. What place do we occupy in the Universe? Which kinds of cosmological maps could help us navigate and represent our contradictory human experience? How could we negotiate a healing space for our daily sufferings, challenges and desires? These transcendental spiritual questions become a huge material and philosophical problem in the violent colonial context of plantation slavery in the Caribbean, where the very humanity of enslaved people and their descendants was denied. But these questions become also a huge problem from the perspective of the masters. In these preliminary notes, I offer concerns and reflections about strategic uses of Afro-Caribbean spiritual practices. Particular attention is paid to how marginalized communities in the Caribbean and its diasporas use these small acts of resistance as workshops of vernacular knowledge, memory archives and healing spaces.

Keywords: Afro-diasporas, Caribbean, spiritual practices, ethnobotany-food, cultural memory, gender

RESUMEN

Desde políticas culturales hasta la industria del turismo en el Caribe, una espiritualidad racializada (condimentada con “negritud”) es celebrada, “folklorizada” e higienizada para ser usada estratégicamente para vender “autenticidad” y tradiciones locales (tal es el caso en Puerto Rico, Cuba y República Dominicana). Sin embargo, representaciones negativas y la discriminación de religiones afrocaribeñas aún continúan. ¿Qué lugar ocupamos en el Universo? ¿Qué clases de mapas cosmológicos pueden ayudarnos a navegar y representar nuestra contradictoria experiencia humana? ¿Cómo podemos negociar un espacio de sanación para nuestros sufrimientos, desafíos y deseos diarios?

Estas trascendentales preguntas espirituales se tornan en un problema concreto y filosófico en el violento contexto colonial de la esclavitud de las plantaciones en el Caribe, donde la propia humanidad de los esclavos y sus descendientes fue negada. Asimismo, estas preguntas se convierten en un inmenso problema desde la perspectiva de los amos. En estas notas preliminares, ofrezco algunas reflexiones sobre los usos estratégicos de prácticas espirituales afrocaribeñas. Especialmente, abordo el tema de cómo las comunidades marginalizadas del Caribe y sus diásporas usan pequeños actos de resistencia como talleres de conocimiento vernáculo, archivo de recuerdos y espacios de sanación.

Palabras clave: afrodiásporas, Caribe, prácticas espirituales, etnobotánica-comida, memoria cultural, género

RÉSUMÉ

Des politiques culturelles à l'industrie du tourisme dans la Caraïbe, la spiritualité racialisée, associée à la négritude, est célébrée, « folklorisée » et épurée afin d'être utilisée stratégiquement et faire vendre de l'« authentique » et de la « couleur locale ». Tel est le cas à Porto Rico, à Cuba et en République Dominicaine. Pourtant, des représentations négatives et une discrimination envers les religions afro-caribéennes continuent d'exister. Quel est notre place dans l'univers ? Quelles sortes de cartes cosmologiques peuvent nous aider à nous orienter et représenter notre propre expérience humaine faite de contradictions ? Comment pouvons-nous négocier un espace d'apaisement à nos souffrances, nos gageures et nos désirs quotidiens ? Ces questions transcendentales et spirituelles se transforment en un problème concret et philosophique dans le contexte violent des sociétés plantationnaires de la Caraïbe, dans lesquelles l'humanité même des esclaves et de leurs descendants fut niée. Dans ces recherches préliminaires, j'offre quelques pistes de réflexion sur les utilisations stratégiques de pratiques spirituelles afro-caribéennes. J'aborde en particulier la question des communautés marginalisées de la Caraïbe et de ses diasporas et comment ces communautés prennent part à de petits actes de résistance à travers des ateliers de savoirs vernaculaires, d'archives du souvenir et d'espaces dédiés au mieux-être.

Mots-clés: diasporas africaine, Caraïbe, pratiques spirituelles, ethnobotanique et nourriture, mémoire culturelle, genre

Recibido: 30 octubre 2015 Revisión recibida: 16 agosto 2017 Aceptado: 18 agosto 2017

Introducción: Pre-textos y delimitaciones

Since the relation between particular postulated or supposed causes and particular effects is a proper source of argument, I hope by what I write here to raise some issues, even if I do not have entirely convincing answers. These issues have to do with such things as what happened to people culturally when they were enslaved...

Sidney W. Mintz

Desde políticas culturales hasta la industria del turismo en el Caribe, una espiritualidad racializada, parte de cómo la “negritud” es celebrada, “folklorizada” e higienizada para ser usada estratégicamente para vender “autenticidad” y tradiciones locales (Godreau 2009), tal es el caso en Puerto Rico, Cuba y República Dominicana. Sin embargo, representaciones negativas y la discriminación de religiones afrocaribeñas aún continúan. ¿Qué lugar ocupamos en el Universo? ¿Qué clase de mapas cosmológicos pueden ayudarnos a navegar y representar nuestra contradictoria experiencia humana? ¿Cómo podemos negociar un espacio de sanación para nuestros sufrimientos, desafíos y deseos diarios? Estas trascendentales preguntas espirituales se tornan en un problema concreto y filosófico en el violento contexto colonial de la esclavitud de las plantaciones en el Caribe, donde la propia humanidad de los esclavos y sus descendientes fue negada. Asimismo, estas preguntas se convierten en un inmenso problema desde la perspectiva de los amos, temerosos de esos humanos convertidos en objetos (propiedad privada).

En estas notas preliminares, ofrezco algunas reflexiones sobre los usos estratégicos de prácticas espirituales afrocaribeñas. Especialmente, abordo el tema de cómo comunidades marginalizadas en el Caribe y sus diásporas usan estos rituales (pequeños actos de resistencia) como talleres de conocimiento vernáculo, archivo de recuerdos y espacios de sanación. Éstas son notas exploratorias que ponen en conversación relaciones dialógicas entre memoria cultural, formación identitaria y diversidad religiosa, desde el marco de la etnografía crítica, post-colonial y feminista (Ulysse 2006). Comparto esta primera incursión en el tema para dar pistas a lectores interesados en estos temas, y para contribuir perspectivas sobre la relación entre prácticas alimentarias, salud y etnobotánica en las prácticas espirituales caribeñas. Sugiero que prestar atención a rituales cotidianos, desde una perspectiva etno-histórica, podría servir como marco para documentar y de-construir la micropolítica y poética espacial en el paisaje esclavista y el desarrollo de conocimientos vernáculos y filosofía netamente caribeñas que son aún

relevantes en nuestro presente. Haciendo eco a los argumentos de Mintz y Price (1986), concibo las formaciones socioculturales caribeñas como experimentos creativos de invención cultural humana bajo condiciones de extrema violencia y explotación, y no como una continuación cultural de África o de Europa en América o como una simple mezcla de culturas.



Fig. 1: Venta de orégano (usado como condimento y té para malestares digestivos) en mercado urbano, y resguardo del hogar en barrio de la 17 en Santo Domingo, República Dominicana, julio 2017 (todas las fotos por la autora).

En mi trabajo de campo con hogares dominicanos en Nueva York en los pasados 10 años he notado cómo las cocineras hablaban sobre la comida como algo sagrado (“ni se puede botá, ni se puede perdé”), cómo se almacenaban ciertos productos cerca de los altares o cerca de representaciones de santos, lo que interpreto como una forma de proteger su seguridad alimentaria (para “aumentar las cucarachas” y “pa’ que no me falte la chaucha”, como diría una colaboradora en mi trabajo de campo). También notaba cómo la comida formaba parte de ofrendas en los hogares que tenían “altares” (en particular arroz con gandules y congri —arroz cocinado con habichuelas negras). A su vez se recurría a rituales espirituales regularmente cuando la situación económica empeoraba, incluyendo consultas con “doñas” (curanderas o mujeres mayores con “poderes”) y lecturas de “la taza” de café para descubrir causas de la “mala suerte” y posibles soluciones. Otro ritual de limpiezas especiales en sus apartamentos era “darle una pela a la casa pa’ aumentar el guangá”; éstas eran usadas para bregar con retos de salud física y emocional, en complemento con tés y plantas medicinales. La semilla inicial de este artículo surgió de una conferencia en 2015 en la que compartí algunas notas sobre estas observaciones y sobre la representación de la comida en los altares “santeros” en el Caribe Hispánico y sus diásporas en la ciudad de Nueva York. La razón principal por la que decidí revisar y compartir esas notas reflexivas viene de mi experiencia en el salón de clases enseñando cursos sobre el Caribe en Texas, Nueva York y Puerto Rico, durante los cuales me he dado cuenta

de las percepciones prejuiciadas que traen los estudiantes sobre la formación sociocultural del Caribe, y sobre asuntos religiosos en particular. Este ejercicio es en parte una respuesta pública a mis preocupaciones pedagógicas y una forma de contribuir a retar la continua reproducción de esos prejuicios en los medios y en la vida diaria de mis estudiantes. Éste no es, por consiguiente, un reporte sobre hallazgos de investigación, una descripción de lo que son las religiones caribeñas, sus teologías y prácticas, ni un argumento coherente sobre su significación. Amparada en esa cita de Mintz que abre esta sección, creo que es posible hacer contribuciones a un diálogo interdisciplinario compartiendo notas de trabajo, observaciones y pequeñas provocaciones para que otros puedan desarrollarlas en investigaciones más concretas.

El enfoque en la diáspora que aparece en el título refiere a las diversas rutas migratorias que han conformado y siguen conformando la región y las experiencias caribeñas, y a cómo las religiones afrocaribeñas tienen un alcance transnacional. Uso los términos “prácticas espirituales” en lugar de “religiones afrocaribeñas” para referirme a un enfoque en rituales cotidianos, a formas de conciencia y percepciones cosmológicas que se usan en el Caribe, especialmente entre grupos que enfrentan retos de pobreza y marginalización sistémica, como estrategias (a mi manera de ver políticas, no sólo culturales o poéticas) para negociar algún grado de control que trascienda sus circunstancias, logrando algún grado de esperanza y resiliencia. Los rituales diarios entre poblaciones marginales se convierten en complejas estrategias de negociación de poder, que toman formas específicas en contextos históricos, circunstancias y lugares particulares. Por ende, un enfoque en los usos estratégicos de la espiritualidad puede ayudarnos a dilucidar la compleja interdependencia entre política y poética en las formaciones socioculturales caribeñas, y la riqueza temática de poner atención a rituales cotidianos que podrían dar lugar a reveladores estudios sobre micropolítica de género y otras formaciones identitarias en la etnohistoria caribeña.

Reconozco los candentes debates académicos sobre criollización y otros conceptos teóricos que han marcado los estudios del Caribe y de la afrodescendencia en Latinoamérica, pero he tratado de usar términos más populares tales como *santería* (en vez de Regla de Ocha o Lucumí) y otros conceptos más comunes para hacer más accesible la lectura. Dada la complejidad de las religiones caribeñas y los debates académicos sobre su estudio, no podría hacerles justicia en este trabajo, ya que cambiaría el carácter reflexivo e informal de estos apuntes. Aquellos lectores interesados en los debates teóricos y en estudios más profundos sobre las religiones caribeñas les refiero a algunos recursos; para debates sobre criollización formaciones raciales, supervivencia o creación véase la revisión de literatura en Yelvington (2001), y Palmié (2003, 2006 y

2013); sobre creolización, sincretismo y paralelismo religiosos así como ejemplos más recientes de bricolaje en las religiones caribeñas. Véase Khan (2004), para aspectos de simbiosis y yuxtaposición en el vodou haitiano, y Desmangles (2000), sobre aspectos más recientes de la santería. De otra parte, el excelente trabajo etnográfico de Pérez (2016) sobre prácticas Lucumí en Chicago, está bien documentado con material etnohistórico sobre la santería en el Caribe. Sobre religiosidad popular en Puerto Rico (que incluye rituales santeros) recomiendo el libro de Ángel Quintero Rivera *Virgenes, magos y escapularios: Imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico* (1998), y recomiendo consultar los trabajos de Fernando Picó (demasiados numerosos para escoger) que son muy útiles para entender lo cotidiano entre comunidades marginales (especialmente su enfoque en poblaciones esclavas en diversas zonas de Puerto Rico).

En la siguiente sección, incluyo unas notas sobre el vodou haitiano y la “santería” (basada en Lucumí, pero no sólo cubana) para aterrizar en aspectos más concretos de la representación mediática. El caso del vodou haitiano me pareció productivo para discutir el contraste entre usos estratégicos entre comunidades marginales en la sociedad civil y usos oficiales desde el estado. La santería, además de ser menos formal y acomodar diversas versiones en su práctica, tiene resonancia en aspectos de salud y acceso a oportunidad en la economía informal en diversos sectores; además ha permeado casi todas las esferas de la cultura popular en el Caribe Hispánico (aunque la referencia sea a su rechazo), especialmente en la música y las artes visuales. No pretendo presentar una descripción y análisis exhaustivos de estas religiones afrocaribeñas. He tomado ciertos elementos relevantes para entender cómo la marginalización es producida a la intersección de religión-raza-clase-género y, a su vez, cómo estas categorías ayudan a reproducir desigualdad social, complejos de inferioridad y “violencia estructural” (Crenshaw 1991), que refiere a cómo condiciones de explotación colonial en las Américas han colocado a las poblaciones afrodescendientes (e indígenas) en posición vulnerable en el acceso a servicios básicos, derechos civiles y representación (en sentido cultural y en sentido político).

Transculturación religiosa: Raíces coloniales y rutas etnohistóricas

Las narrativas más usuales sobre religiones caribeñas en los medios y en el lenguaje cotidiano adolecen de marcados juicios ideológicos. En una búsqueda en la plataforma *YouTube*, usando el término “religiones afrocaribeñas”, se encuentran desde títulos tales como “religiones malditas”, “sectas y supersticiones”, “ritos macabros y sacrificios”, “magia,



Fig. 2: Niñas y niños dominico-americanos en taller de gagá, Washington Heights, NYC, 2013.

mitos y ritos satánicos” hasta títulos menos estereotipados, tales como “religiones paganas” (muchos de estos últimos videos producidos en España, por alguna razón). Búsquedas generales en *Google*, incluyendo *Wikipedia*, son aun menos precisas y, en muchos casos, revelan ese elefante de tres patas, colonización, racialización y explotación laboral, detrás del cual se esconde el prejuicio contra lo negro y lo africano. En la mayoría de los sitios enciclopédicos, se encuentran descripciones más sobrias y descriptivas, pero aun estas están centradas en evaluar si estas religiones son “genuinamente provenientes de África” y se usan como sinónimos “religiones de origen africano” y religiones afrocaribeñas. Este es el caso de *La Enciclopedia de Puerto Rico* que argumenta que para encontrar tal “autenticidad” el lector debe “visitar Santo Domingo” y Haití, otras islas del Caribe y hasta Miami o Nueva York, ya que Puerto Rico no se africanizó lo suficiente durante el período esclavista. Reconozco, sin embargo, el esfuerzo del autor (Román 2013), en su uso del término “religiones vernáculas” y en resaltar que hay otras perspectivas, tales como la de Ángel Quintero Rivera (1998), que reconocen a Puerto Rico como parte de un Afro-Caribe y coloca la matriz de prácticas espirituales populares en la empresa esclavista, la etnogénesis y la auto-gestión cultural basadas en “creencias” africanas y cristianismo hispánico.

La santería y el vodou haitiano son formas de religiones afrodiáspóricas sincréticas que combinan elementos de religiones indígenas (Taínas o Arawakas), africanas (de diversos grupos africanos de animismo y brujería de Ewe, Fon y Yoruba, y el vodou de Nigeria y África occidental) y del cristianismo católico colonial (mayormente las versiones de Francia y España medieval). Dado que existen varias versiones descriptivas

de estas religiones —tanto académicas como populares— uso aquí los estudios de Laguerre (1987), Lidia Cabrera (1954) y Bell (2013) para basar mis definiciones. Como otras prácticas que emergieron de la etnó-génesis durante la colonización del Caribe y subyugadas por el sistema de plantación esclava, ambas religiones son “sincréticas” (o transcultu-radas, término creado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en la década de 1940), o sea una mezcla de elementos que crean algo nuevo, una mezcla de re-apropiación, acomodo y resistencia cultural. Como ha sido reconocido por éstos y otros estudiosos del tema, bajo condiciones de violencia y prohibición de “ritos paganos fue necesaria la secretividad creando, un “paralelismo religioso (correspondencias sagradas de elementos afrodiaspóricos encubiertos bajo representaciones del catolicismo oficial) que persiste hasta nuestros días. Más allá de la adherencia a estas religiones, algunos de sus elementos se han incorporado al pulso cultural y a estrategias rituales en la búsqueda de soluciones de salud y para bregar con retos económicos, emocionales, y hasta migratorios (por ejemplo, “amansar al consul”, que es una expresión popular), a nivel nacional y en las diásporas caribeñas.

El vodou (“servir a los espíritus”) es parte de un sistema coherente cultural que incluye cosmovisión, teología, danza, música y artes gráficas. Asimismo, devino peligroso como un “sistema paralelo de poder comunitario” (Laguerre 1979) desde la misma formación de la nación haitiana, que aspiraba al afrancesamiento de sus antiguos amos. Como religión, el vodou postula un dios monoteísta y todopoderoso (Bondye) que no interfiere en asuntos humanos y 21 naciones o clanes familiares de espíritus animistas (Loas, incluyendo Petro, Congo y Nago) que fungen como intermediarios entre los creyentes y el poder divino. Su liturgia exhibe posesión por espíritus en los iniciados y una devoción al servicio de éstos, a cambio de ayuda práctica en la supervivencia diaria. En las prácticas rituales, se adornan templos con arte y objetos devocionales sagrados y se rinde culto a los ancestros en altares caseros. Como la santería, los servicios incluyen trance, música, danza y rondas de consejería y adivinación, con ocasionales sacrificios de animales comestibles (tales como pollos, cerdos o chivos, que se cocinan luego para alimentar a los presentes y para poner una ofrenda de comida en los altares (Laguerre 1987:36). Existen, por supuesto, dimensiones diaspóricas de un vodou re-adaptado a diversos destinos migratorios de haitianos (ver, por ejemplo, la etnografía de Brown *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, 2001).

Como bien lo expresa Ramsey, “arguably no religion has been subject to more maligning and misinterpretation from outsiders...” (2011:12) desde la era colonial a nuestros días. Empezando por deletreo erróneo del nombre “voodoo”, acusaciones de culto satánico, magia negra, sortilegio, zombis y superstición (especialmente por parte del cristianismo

hegemónico y más recientemente en los espectáculos mediáticos de evangélicos fundamentalistas), hasta comentarios irresponsables, racistas y discriminatorios que sostienen que esta religión es la causa de las tragedias sociales y desastres naturales (como el reciente terremoto en 2010) sufridos por el pueblo haitiano. Un logro de libertad, como el de la primera revolución y república negra en 1804, ha sido caracterizado como el resultado de un pacto con el diablo (malinterpretando la ceremonia de Bwa Kayman, asamblea de consenso sagrado para organizar la rebelión de independencia), por colonizadores europeos y otros grupos y discursos hegemónicos, revelando ideologías etnocéntricas, justificadoras de la esclavitud racial, explotación laboral y desigualdad social que aún persiste en nuestros días (ver análisis de Bell 2013).

El ataque contra este sistema cultural y tradición espiritual ha existido también desde dentro, por parte del estado haitiano (como pasó durante la dinastía de los Duvalier), que mientras prohibían su práctica como superstición por la mayoría marginada, usaban el vodou para asustar al pueblo de su supuesto poder sobrenatural y como una mercancía folklórica para atraer turistas curiosos y antropólogos mal informados, para los que se dramatizaba una versión de las supuestas ceremonias, sin relación fiel a los rituales religiosos —y secretos— de los practicantes iniciados (Ramsey 2011, Laguerre 1987). Como parte de reclamaciones más amplias, desde el 2011, un grupo de intelectuales haitianos y otros colaboradores han formado la organización KONSABA, para traer a foros internacionales, archivos y medios de comunicación otra visión más correcta y alternativa, empezando por lograr que finalmente la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos aceptara la escritura correcta (de voodoo a vodou).

El desarrollo en legislación prohibitiva del vodou y otras prácticas religiosas afrocaribeñas —como la santería— ha ayudado a desinformar y criminalizar un aspecto cultural tan central de la región. Desde el Code-Noir colonial, que penaliza cualquier expresión cultural de los esclavos —por ser, de hecho, laboratorio de rebelión y resistencia— hasta las múltiples ocupaciones de Haití por Estados Unidos que con fuerza militar perseguían en corte a los practicantes (Bell 2013:23, Ramsey 2011:145), continuando con una agenda de civilización supremacista blanca y cristiana centrada en desligar a estos pueblos de su relación con la tierra, su poder productivo y su consistente ejercicio de lucha por la justicia social. En un paralelismo muy revelador, los idiomas creoles caribeños (tales como el Kréyol haitiano y jamaíquino), idiomas legítimos, de gran complejidad lingüística y belleza poética, son representados como patois, pidgins o dialectos, como lenguaje de negros cercanos a la barbarie (ver Corbett 1993 y Bickerton 1983).

La “santería” (Regla Lukumí o Regla de Ocha) emerge de un

sincretismo de influencias mayormente Yoruba y catolicismo español, y propone el mismo dios monoteísta cristiano como figura divina central, ayudado por un panteón de *orishas* (santos correspondientes al panteón católico) que fungen como intermediarios para resolver problemas del mundo ordinario (Cabrera 1954). De forma similar, la santería en el Caribe Hispánico ha sido representada y perseguida por considerarse una práctica peligrosa diabólica, y supersticiosa, perteneciente a comunidades negras e ignorantes, o como un fraude que gente “pobre” de cualquier color de piel la practican (que no por casualidad conforman la mayoría marginalizada en estas naciones). A diferencia del vodou haitiano, la santería se considera como una práctica religiosa en vez de una religión per se, ya que se asume que todos los iniciados deben por obligación haber sido bautizados en una iglesia católica y carece de templos o lugares de reunión pública. Usualmente los hogares de los iniciados (o en su versión diaspórica algún salón alquilado) se usan para officiar los servicios, los altares son todos caseros y exhibe una diversidad y variabilidad en la forma en que se practica y se define entre los iniciados. Las officiantes o sacerdotisas se conocen como *iyalorishas* y los hombres como *olorishas* (*babalaos* en la versión del Palo Mayombe cubano). En Puerto Rico, la santería sigue siendo una práctica común también, y aun sospechosa, pero cierto espacio se ha ganado entre las diásporas puertorriqueñas, cubanas y dominicanas en la ciudad de Nueva York, junto a reclamos de pan-afro-negritud.

Los especialistas espirituales de santería y vodou no son exclusivamente cubanos y haitianos; sin embargo, éstos son comunes en todo el Caribe Hispánico y en sus diásporas. Por ejemplo, las prácticas santeras son comunes en República Dominicana, y el vudú dominicano es practicado en barrios marginales y zonas rurales que antes eran plantaciones o asentamientos cimarrones (como el caso de Villa Mella y el barrio Los Minas en Santo Domingo —antigua zona de producción azucarera— Tejeda 1980). Sólo después de la internacionalización de la



Fig. 3: Museo Cofradía Espíritu Santo (Mata de los Indios, Villa Mella, Santo Domingo, República Dominicana, julio 2017).

música afrolatinoamericana y particularmente la difusión de la música de palo y el “performance” de gagá a través del festival *Quisqueya en el Hudson* en Washington Heights (ver Duany 2008) es que se le ha puesto atención a este tema. De acuerdo a Tejeda, el vudú dominicano es menos estructurado que el haitiano, no tiene templos, ni representaciones gráficas del credo (como los mandalas de ceniza haitianos similares a los Navajos en Norte América). Las ceremonias suelen organizarse para *baquinés* (entierro de niños), realizada en patios y casas privadas, pero también más públicamente durante velorios y carnavales, acompañados de música de palos (tres tambores similares a una conga elongada, largos y pintados con colores simbólicos, que se fabrican de troncos de árbol).

Ciertas características significativas unifican estas dos vertientes, y parece ser precisamente estas características las que colocan estas prácticas en posiciones de marginalización y rechazo: 1) son tipos de religiosidad no-institucional y descentralizada, en ese sentido están relacionadas al chamanismo indígena que descansa en talentos individuales para la sanación y adivinación (y por sus elementos de trance sagrado). Aunque por tradición se han establecido ciertas reglas que persisten desde la era colonial, no existe autoridad institucional que regule (aunque traten) los aspectos teológicos, ni las ceremonias ya que no existe el elemento económico como sería el caso de un sacerdote, mantenido por la iglesia católica; 2) la naturaleza, la memoria histórica y el mundo social mismo son sus biblias: no existe un libro sagrado escrito que fije un canon teológico, ni hay escuelas, públicas y oficiales donde se tengan que entrenar los iniciados (ni a los especialistas curativos tales como los yerberos y las curanderas); 3) Elección chamanística y democracia participativa: aunque existen “iniciados”, sacerdotes y sacerdotisas o especialistas rituales (que dicen recibir un “llamado”, o don, al nacer o durante su vida adulta), no hay “cabeza de la iglesia” como máxima jerarquía —una clerecía firme, pero no regulada— y hay un espacio inclusivo de género/sexualidad, ya que mujeres, hombres y *queers* pueden ser iniciados y abrir consulta a su comunidad (aunque existe también un discurso machista en algunas versiones regionales); 4) Continuum sagrado-profano: al ser parte de sistemas culturales más amplios, música, danza y consumo de sustancias enteogénicas son parte centrales de las ceremonias, y los altares o parafernalia de artefactos y arte incluye un bricolaje global muy rico (particularmente en las ceremonias y los altares, donde se incluyen diversas figuras sagradas, entre ellas un indio nativo americano y un buda dorado como símbolo de prosperidad); y 5) Conocimiento vernáculo ecológico, producción cultural y salud mental: aunque no todos practiquen estas tradiciones, han tenido una tremenda influencia en casi todos los aspectos de la producción cultural en el Caribe Hispánico, desde el vocabulario diario hasta la música, baile, literatura, y especialmente en

la etnomedicina y etnobotánica populares, sistema de salud alternativa de los marginados, transmitidas por tradición oral y generación filial, que no sólo atiende dolencias físicas, sino también estrategias de salud mental para bregar con la “violencia estructural” (Crenshaw 1991), legado colonial de pobreza con graves consecuencias psicológicas.

La santería y el vodou (entre otras religiones afrodiaspóricas) han devenido formas de espiritualidad a la vez marginalizadas y secretamente celebradas; emergieron en un contexto etnohistórico colonial violento y deshumanizante, y continúan aún siendo practicadas en el siglo XXI. Desde el Caribe y desde sus espacios diaspóricos en Estados Unidos y otras antiguas metrópolis, intersectan y dialogan con la memoria cultural (colectiva e individual) que ha sostenido (y ha ayudado a re-inventarse) a comunidades afrodiaspóricas, y a sus nuevos adeptos e iniciados (negros, mulatos, blancos, asiáticos y otros abigarrados atraídos por estas prácticas). A pesar del ambivalente uso estratégico por grupos dominantes y dictadores de toda marra en el Caribe para protegerse de sus enemigos o asustar a sus pueblos con un poder más temible que sus armas y explotación, a pesar de las rupturas y deslealtades dentro de estas mismas prácticas, y las temporales alianzas que sacerdotes y sacerdotisas de estas religiones entablan con esos círculos, las prácticas espirituales afrocaribeñas retienen su potencial de sanación y espacio de liberación para muchos.

La cristiandad hegemónica (no congregaciones particulares o creyentes individuales a quien no les disputo su sinceridad), quizás desde su misma legitimación a través del imperio romano, se ha tornado conservadora y fundamentalista (en relación con sus estrechos lentes del espectro de normatividad), y nunca ha reconocido —a mi conocimiento— en foros públicos su historia de cruz y espada, su peso de genocidio indígena, su complicidad con sistemas racistas y opresivos en el pasado, y en sus presentes resurrecciones en formas fundamentalistas de proteger los valores culturales de ciertos grupos y lo que ellos justifican en la práctica. Por ejemplo, diversas sectas con sus misioneros aún llegan a Haití a cristianizar (ver Bell 2013), y desde los años de la década de 1990 y en particular desde los eventos del 911 (y la “guerra contra el terrorismo”) fundamentalistas cristianos del “bible belt” en Estados Unidos se van a regiones del África Sub-Sahariana. Algunas iglesias emprendieron campañas misioneras y trajeron sus donaciones a organizaciones de países africanos, para que ayudaran a impulsar políticas públicas que pedían (entre otros *issues*) la pena de muerte para miembros de grupos LGBTQ que se identifiquen o aun que se sospechen de homosexualidad. Como bono también presionaron y evangelizaron para que se restringieran lo que ellos llaman “ritos satánicos” (que aplica a cualquier religión chamánica o animista vernácula). No pudiendo imponer esta digna caza de

brujas inquisitorial en Estados Unidos, con su larga historia de lucha legislativa por los derechos civiles y la libertad religiosa, se vuelven a África, esta vez no por esclavos, sino por almas (¿o será esto otra forma de reclutar trabajadores y consumidores?).

Como sacudiéndose el *fukú americanus* del que habla Junot Díaz, en *The Wondrous Life of Oscar Wowe*, o el uso del *guangá* en la composición literaria y musical de Rita Indiana, la santería y el vodou haitiano (como formas de auto-gestión y espacios de cimarronaje y autonomía), en sus diversas manifestaciones, han servido a comunidades marginales para “resguardarse” de los embates de luchas diarias que duraron siglos y que aún persisten. A través de sus prácticas religiosas —demasiado sensuales y bulliciosas para los colonizadores— estas tácticas y estrategias devinieron incubadoras culturales de tantos futuros secularismos y presentes resistencias. En ese territorio —brevemente liberado— donde la carne no es enemiga del espíritu, sino afirmación de la sagrada hazaña de sobrevivir, se empezaron a ensayar nociones de posible libertad y dignidad humana.

Estrategias y conocimiento vernáculo: Género, salud y memoria corporal

These [practices] have been well protected against oblivion because of the religious significance attached to them and because they have been formally taught within a ritual context.

Michael S. Laguerre

En el Caribe y sus diásporas, la memoria tanto individual como colectiva son cruciales en la preservación y ejercicio de la libertad religiosa, especialmente entre grupos sociales que han permanecido marginalizados económica, política y culturalmente desde la era colonial



Fig. 4: Productos en puesto de “botánica”, Mercado Nuevo de la Duarte (Santo Domingo, República Dominicana, 2017).

y que hasta el presente practican rituales sincréticos afrodiáspóricos. Entre los usos estratégicos está la utilización de rituales como estrategias de supervivencia diaria y como recursos de salud física y mental entre grupos racializados por su color de piel y su clase, con poco acceso a servicios médicos (Sandoval 1979). Las prácticas parecen centrarse en el presente, en el funcionamiento y supervivencia de una comunidad espiritual local, de ayuda mutua en “clubes cívicos” y talleres organizativos, al estilo de las cofradías y cabildos coloniales. Estas redes y patios vecinales crean espacio de rememoración, entrenamiento y transmisión a nuevas generaciones de especialistas rituales, curanderos y doñas yerberas que dispensen cura espiritual y física a sus comunidades. Un repertorio de conocimiento alimentario y etnobotánico vernáculo se ha desarrollado a su vez a través de sus usos como sistema de medicina alternativa. Estas prácticas mágico-religiosas —expresadas en rituales, música y cosmovisión— ofrecen también espacios de liberación y de expresión creativa de resistencia cultural con implicaciones para la lucha por derechos civiles, justicia social y participación democrática. La identidad religiosa (que de modo tangencial sirve de ancla al concepto de “etnicidad”) no se puede entender sin considerar la intersección con otras identidades tales como raza, clase y género, que enmarcan y condicionan las experiencias diarias de supervivencia de individuos y grupos. El lugar (como geopolítica y espacio histórico) es también crucial para entender la formación de comunidades, narrativas oficiales nacionales, y políticas identitarias.

El trabajo de la “memoria traumática y crítica” (Spitzer 1999, Bal *et al.* 1999), ya sea en aspectos espirituales, socioeconómicos o personales, parece ayudarnos a re-inventar quiénes somos y a reconocer dónde estamos —lo que hemos perdido y ganado en este movimiento ancestral de mezclas y migraciones. En el espacio-tiempo de comunidades (siempre “parciales y conflictivas” como diría Mohanty y Martin (2003) nos ayudan y nos obstaculizan a trascender las presentes formas de percepción, representación y conciencia. Entre alianzas y rupturas (entre islas, entre grupos étnico-raciales, y aun entre familias) se negocian las formas de diferencia y la normatividad. La necesidad de re-conocer diversidades y perspectivas situadas ha devenido parte hasta de los discursos oficiales, aunque tal tolerancia no se evidencia en la práctica de instituciones y en las interacciones entre grupos sociales. Éste era el caso en Estados Unidos (hasta la llegada del Presidente Trump por lo menos), y en naciones suramericanas como Venezuela y Bolivia, cuyas más recientes constituciones reconocen esa multiculturalidad de la nación, que hasta hace poco sólo se predicaba eurocentrista, homogénea y aspirando al blanqueamiento más rápido (y humanamente costoso).

El cuerpo es el primer archivo de la memoria y de la lucha por olvidar. Para las poblaciones afrodescendientes en las Américas, y para



Fig. 5: Vista de cocina al fresco y pintura en Museo Cofradía Espíritu Santo (Santo Domingo, República Dominicana, 2017).

las mujeres en particular, el espacio doméstico no empezó como un santuario, lugar de descanso y espacio privado, y desde entonces ha estado cruzado por contradicciones y diversas formas de microviolencia desde adentro y desde afuera. Morgan (2004), en su análisis sobre la reproducción como doble peso y oportunidad para las mujeres esclavas en el siglo XVI, argumenta que éstas usaban el valor de sus cuerpos para reclamar cierta agencia, aun bajo condiciones de violencia y explotación. Además de las labores en el campo y en las casonas de las plantaciones, “the obscene logic of racial slavery defined biological reproduction as work [...] and rely on the appropriation of enslaved women’s [bodies] and children” (2004:45). No por casualidad son estas mismas mujeres y sus descendientes las que han mantenido la continuidad cultural de prácticas culinarias, etnobotánicas y espirituales a través de sus familias y redes sociales. De acuerdo al análisis de Laguerre (1987) y Morgan (2004) usando diversas fuentes primarias, el conocimiento etnomedicinal de las esclavas les ayudó a cuidar la salud propia y la de otros (incluyendo a sus amos), y a descubrir formas de interrumpir la reproducción biológica de niños esclavos a través del aborto por ingestión de plantas con efectos abortifacientes (Weniger 1982). Por transmisión oral y práctica diaria se preservaron formas alternativas de espiritualidad, que ayudó a estas mujeres a desarrollar estrategias para bregar con la explotación laboral y la violencia rampante del régimen esclavista.

Audre Lorde (1984), sugiere que el “poder de lo erótico” (como “agencia”, poder personal) es crucial para entender las historias de lucha afroamericanas, a pesar de toda su problemática como instancia de manipulación y violencia entre esas mismas comunidades. Los cuerpos marginados —en sus rituales tanto como en su rol como fuerza laboral— ponen en evidencia la falsa dualidad entre lo público y lo privado, así como la inseparable producción de historias oficiales y contra-memoria. El cuerpo negro y esclavo contorsionándose a ritmo, usando estrategias

de simultánea afirmación y olvido, con su marca de propiedad, fue aun instrumento de liberación. Una cosmología afrocaribeña circundando la lucha diaria y mundana —nacida bajo el signo de tantas prohibiciones— se convirtió en espacio de libertad y en estrategia de poder y de preservación de salud física y mental. No estoy proponiendo que estas prácticas fueron y son actos de resistencia consciente, más bien que nos muestran actos de “infra-politics” (Scott 1992, Kelley 2001) de poblaciones afrodescendientes en la formación y reclamos civiles más básicos. Este uso del cuerpo hace eco con la propuesta de Sidney Mintz en *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past* (1996) sobre cómo la comida (desde su producción hasta la emergencia de una cocina caribeña) devino taller y capital económico y cultural para los esclavizados y para otros grupos no-blancos atados de un modo o de otro al “bondage spectrum” de la explotación esclavista colonial.

El rol de la comida en la re-producción religiosa ha sido bellamente documentado, situado en perspectiva etnohistórica y analizado teóricamente por Elizabeth Pérez (2016) en su trabajo etnográfico con una comunidad de práctica Lucumí afrocubana (*Ilé Laroye*) en el sur de Chicago. Usando la cocina como sitio de campo central, Pérez analiza la intersección entre género, espacio doméstico y transmisión oral de prácticas y memorias narrativas a través de la preparación de la comida para los ritos sagrados de esta comunidad. La autora muestra cómo en la tradición Lucumí la cocina es un espacio donde se evidencian complejas formas de trabajo —el concreto material y el trabajo de adquirir competencia ritual en la práctica espiritual. Pérez demuestra en el proceso complejas subjetividades religiosas que se producen desde los espacios más cotidianos y las más mundanas actividades. Asimismo, esas subjetividades ayudan a evidenciar que aun en la diáspora se preserva esa particular interdependencia entre lo humano-divino (lo sagrado-profano) en las religiones afrocaribeñas a través de las rutas domésticas y locales de sus practicantes. Para conceptualizar teóricamente el cocinar y conversar durante la preparación, Pérez usa el término “micropractices”, pequeños actos secuenciales que sirven como poderosos talleres de reproducción y transmisión de conocimiento de la religión Lucumí y de la agencia de las subjetividades culturales que se “producen” a través de esas prácticas.

Desde la década de 1980 académicos interesados en poblaciones marginalizadas, colonizadas y afrodiáspóricas en Estados Unidos han estado teorizando la micropolítica, ese tremendo poder de “petite acts of resistance” a través de microprácticas cotidianas; dos ejemplos relevantes son Scott (2008) “weapons of the weak” en su análisis de comunidades campesinas y Kelley (1996), “infra-politics” en su análisis de mujeres afroamericanas en asistencia social (“welfare mothers”). Pero la comida, desde su materialidad más concreta en cortar una carne

hasta su simbología religiosa más abstracta o metafórica, no es sólo taller (espacio de transmisión de conocimiento vernáculo) sino también archivo cultural de constante re-invencción de la memoria histórica, sobre todo para aquéllos sin acceso a medios hegemónicos de representación (para una discusión más extensa ver Marte, 2007 y 2012). Palmié (2009) ha mostrado cómo “el conocimiento culinario en el Afro-Atlántico” es una herencia cultural intangible (“intangible cultural heritage”) cada vez más reconocido como tal a nivel global; ésta es otra forma de archivo sobre la producción cultural humana. Aunque no es el caso para todas las islas caribeñas, Mintz (2010) ha analizado que la labor alimentaria (y yo diría de las prácticas religiosas) durante el régimen de plantación se convirtieron en para-instituciones, y por ende, talleres de formación nacional, como en el caso de los mercados de comida y el vodou en Haití.

Rutas diaspóricas y experiencia situada...



Fig. 6: Planta para adivinar números ganadores en la lotería (solía ser creencia común entre habitantes de Montecristi y continúa en la diáspora en Puerto Rico (San José, Río Piedras).

Como antropóloga feminista y crítica, es imperativo situar desde dónde produzco estas notas. No soy practicante de ninguna religión deísta, ni tengo conocimiento personal profundo de las prácticas religiosas que he analizado, pero vengo de una historia cultural, de una experiencia familiar y comunitaria caribeña que me expuso a ejemplos diarios de la lógica imaginativa de rituales estratégicos y el uso paralelo de la espiritualidad afrocaribeña. Fui testigo y receptora de esas tácticas marginales, en las que múltiples rituales —basados más en nivel de efectividad que en fe— se usan para bregar con la pobreza y la inseguridad

alimentaria. Mi madre (quien ya murió), fue una mujer profundamente cristiana —pentecostal— pero recurría a baños, santiguos, incienso, velas y consultas con “doñas” del vecindario cuando, en tiempos de escasez, se sentía abandonada por su dios cristiano, y nos contaba cómo nos curó de *maldiojos* y fiebres con sus *mejunjes*. Fue gracias a sus conocimientos de etnomedicina-etnobotánica (tés, sobos y hojas en la frente y los pies) que sus siete hijos sobrevivieron la falta de acceso a cuidado médico, en la República Dominicana de los años 1960-70. Fueron también esas vecinas (de cualquier color de piel, pero todas de sospechosa espiritualidad negra) quienes en su solidaridad barrial compartían un plato de comida, en días donde el fogón de nuestro hogar no se prendía.

Cuando los estudiantes en mis clases de antropología me preguntan cuál es mi religión, suelo decirles que —como antropóloga— mi labor es proteger, entender y documentar la diversidad de religiones y prácticas espirituales en el planeta, y a reconocer (a pesar de los conflictos que causa) la belleza, vulnerabilidad y fuerza que nos lleva a cuestionar y trascender nuestras condiciones de vida imaginando otras dimensiones y seres sagrados. En mi intento por “abrir” el salón de clases (ahora desde la Universidad de Puerto Rico), he aprendido a prestar atención a fundamentalismos religiosos, a la intolerancia espiritual y a sus influencias en los derechos culturales. Aprendí a incluir discusiones sobre religión en los contenidos temáticos (algo fácil de hacer empezando con cualquier ritual cotidiano, música o artefactos), a reconocer y apreciar la fuerte socialización espiritual que la mayoría de los estudiantes traen al salón de clases y que afloran en sus proyectos de investigación. Creando aulas democráticas, donde los estudiantes puedan —sin avergonzarse— hacer referencia a sus experiencias y creencias, sin miedo al rechazo o a que alguien quiera “salvarlos”, y a través de actividades extra-curriculares en diversas comunidades de fe en barrios circundantes.

La protección de la diversidad religiosa no es solamente un asunto de interés para estudiosos de la religión y para los practicantes, sino que es una cuestión de derechos culturales y de derechos civiles y humanos. Para pueblos como los nuestros, que desde 1492 han sufrido la violencia, explotación y devastación cultural —sobre todo en comunidades indígenas y afrodiaspóricas— reclamar su derecho a una cosmovisión y espiritualidad propias y paralelas se convirtió en otra forma de reclamar su autonomía y dignidad humanas. También he descubierto el potencial de una perspectiva y activismo ecuménico, para crear espacios de encuentro y diálogo inter-cultural, que nos ayuden a crear tolerancia y apreciación del lugar central de las prácticas espirituales en la experiencia humana, y la contribución que esa socialización podría ofrecer para nuevas alianzas solidarias en proyectos de justicia social. La temática de las religiones afrocaribeñas va más allá de la protección a los derechos religiosos, es

indispensable para ayudar a mis estudiantes a entender, apreciar y a investigar la unidad y diversidad del Caribe, la resiliencia y exuberancia creativa de la historia cultural de la región, y el rol crucial de la comida, la música, el baile y la performatividad diaria en nuestras islas, así como también su legado e influencia global. De algún modo, con la expresión “diásporas del alma”, he querido apuntar a esa hibridación de múltiples e intersectadas migraciones (ya sean de espíritus, comidas, yerbas, objetos, cuerpos, mentes o narrativas), pero también refiere a esos misterios existenciales que nos aterran y nos hacen imaginar metáforas para expresar y navegar la trágica y gloriosa experiencia de ser humanos.

Agradecimientos

Gracias a Natalia Biani por su apoyo generoso con revisiones gramaticales y por sus preguntas pertinentes que ayudaron a clarificar áreas cruciales del texto. Agradezco a los evaluadores anónimos por sus sugerencias bibliográficas y valiosas críticas que ayudaron a mejorar la claridad de este trabajo. Gracias al bibliotecario Manuel Martínez y a la Dra. Snejanka Penkova en las bibliotecas del Recinto de Río Piedras, por su ayuda bibliográfica. A los editores de la revista *Caribbean Studies* agradezco la oportunidad y el riesgo creativo que se toman ofreciendo un espacio para diversos modos expresivos de producir conocimiento sobre el Caribe.

Referencias

- Alexander, M. J. 2005. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- Bal, M., Jonathan Crewe y Leo Spitzer. 1999. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Dartmouth: University Press of New England.
- Bell, B. 2013. *Fault Lines: Views across Haiti's Divide*. New York: Cornell University Press.
- . 2006. *Walking on Fire: Haitian Women's Stories of Survival and Resistance*. New York: Cornell University Press.
- Bickerton, D. 1983. “Creole Languages.” *Scientific American* 249(1):116-122.
- Brown, K. M. 2001. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Vol. 4. Oakland: University of California Press.
- Cabrera, L. 1954. *El Monte*. Habana: Ediciones Universal.
- Crenshaw, K. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color.” *Stanford Law Review* 1241-1299.
- Desmangles, L.G. 2000. *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Duany, J. 1994. *Quisqueya on the Hudson: The Transnational Identity of Dominicans in Washington Heights*. New York: CUNY Dominican Studies Institute.
- Godreau, Isar. 2009. *Scripts of Blackness and the Racial Dynamics of Nationalism in Puerto Rico*. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias Núm. 6. Cayey: Universidad de Puerto Rico en Cayey.
- Kelley, R. 1996. *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*. New York: Simon and Schuster.
- Khan, A. 2004. *Callaloo Nation: Metaphors of Race and Religious Identity Among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press.
- Laguerre, Michael S. 1987. "The Evolution of Slave Medicine". Pp. 15-33 en *Afro-Caribbean Folk Medicine*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, Inc.
- . 1987. "Faith Healing". Pp. 73-85 en *Afro-Caribbean Folk Medicine*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, Inc.
- . 1979. *Etudes sur le Vodou Haitien*. Travaux du Centre de Recherches Caraïbes. Montréal: Presses de L' Université de Montréal.
- Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Mohanty, C.T. y Biddy Martin. 2003. "Feminist Politics: What's Home Got to Do With It?" Pp. 86-105 en *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, editado por Chandra T. Mohanty. Durham: Duke University Press.
- Mintz, S. W. 1996. *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Boston, MA: Beacon Press.
- . 2010. "Creolization, Culture and Social Institutions." Pp. 182-205 en *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations* Vol. 8. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- y R. Price. 1986. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* No. 2. Boston, MA: Beacon Press.
- Marte, L. 2007. "Foodmaps: Tracing Boundaries of 'Home' through Food Relations." *Food and Foodways* 15(3-4):261-289.
- . 2012. "Dominican Migrant Cooking: Food Struggles, Gendered Labor, and Memory-work in New York City." *Food and Foodways* 20(3-4):279-306.
- Morgan, J.L. 2004. "Hannah and Her Children": Reproduction and Creolization among Enslaved Women." Pp. 107-143 en *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Palmié, S. 2013. *The Cooking of History: How not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2009. "Intangible Cultural Property, Semiotic Ideology, and the Vagaries of Ethnoculinary Recognition." *African Arts* 42(4):54-61.
- . 2006. "Creolization and Its Discontents." *Annual Review of Anthropology* 35:433-456.

- . 1995. "Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisa Worship." En *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, editado por R. Fardon. London/New York: Routledge.
- Pérez, E. 2016. *Religion in the Kitchen: Cooking, Talking, and the Making of Black Atlantic Traditions*. New York: New York University Press.
- Quintero Rivera, A. 1998. *Virgenes, magos y escapularios: Imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. Fundación Puertorriqueña de las Humanidades.
- Ramsey, K. 2011. *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- Román, Reinaldo. 2013. "Religiones afrocaribeñas en Puerto Rico". *Enciclopedia de Puerto Rico*. Accedido agosto 2017 (<https://enciclopediapr.org/enciclopedia/religiones-afrocaribenas-en-puerto-rico/>).
- Sandoval, Mercedes C. 1979. "Santería as a Mental Health Care System: An Historical Overview." *Social Science and Medicine* 130(2):137-151.
- Scott, J.C. 2008. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven: Yale University Press.
- Spitzer, Leo. 1999. "Back through the Future: Nostalgic Memory and Critical Memory in a Refuge from Nazism." Pp. 87-104 en *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, editado por Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer.
- Tejeda Ortiz, J. 1980. *Medicina folklórica*. Santo Domingo: Horizontes de América, Colección SESPAS.
- Ulysse, G.A. 2006. "Papa, Patriarchy, and Power: Snapshots of a Good Haitian Girl, Feminism, & Diasporic Dreams." Pp. 24-47 en *Journal of Haitian Studies*.
- Yelvington, K.A. 2001. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions." *Annual Review of Anthropology* 30(1):227-260.
- Weniger, B., Hagg-Berrurier y R. Sutton. 1982. "Plants of Haiti Used as Anti-fertility Agents." Pp. 67-84 en *Journal of Ethnopharmacology* 6.

